فلسفة ابن رشد

القاضى الفاضل محمد بن احمد بن رشد قاضى قضاة الاندلس واشهر فلاسفة الاسلام على الاطلاق وأعظم شراح فلسفة ارسطو فى العالم نفاه ابناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة — وعلى شروحه الفلسفية بنى الاوربيون فلسفتهم فى القرون الوسطى ، وكان اسمه مشهوراً عندهم شهرة ارسطو توفى سنة ٥٩٥ رحمه الله

مشتملة على كتابين جليلين

الاول — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : وذيله

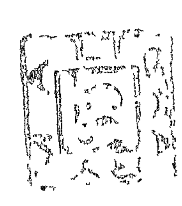
الثانى — الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة

ويليهما : الرد على فلسفة ابن رشد

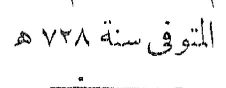
تأليف

شيخ الاسلام ومفتى الانام تقى الدين بن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ هـ



تطلب من



صاحب ومدير المكتبة المحمودية التجارية

بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر



ترجمة المؤلف

هو القاضي (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد) مولده ومنشؤه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أوحد في علم الفقه والخلاف اشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان أيضاً متميزا في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات وقد أجاد في تأليفه وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتابا في الامور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ماهذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما أمكننا وأبينه وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضروريا لانه منطو بالقوة فيما سلف من الاقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض لانا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش حتى نجمع في أقاويلنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما أمكن الا انا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سألته انا اياه وانتسخته

أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم ان يصنعوا له قطا وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتي إليهم وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته ثم أن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولا لليهود وان لا يخرج منها ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع أخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب مايدعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي وبقوا مدة ثم ان جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد انه على غير مانسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي مزوراً للطلبة ومزواراً للاطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول ان أبا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة . قال القاضي أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخي وأيضاً فان ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال أن مما اعتذر به ابن رشد انه قال انما قلت ملك البرين وإنما تصحفت على القارئ فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مراكش أول

فكان ذلك سببا الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التى قلت فيه شدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه مزج هنالك مع العلاج العلامات وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنانيش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكلية أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب (حدثنى) القاضى أبو مروان الباجى قال كان القاضى أبو الوليد بن رشد حسن الرأى ذكيا رث البزة قوى النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبى جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية وكان ابن رشد قد قضى فى اشبيلية قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجيها في دولته وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفنس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمائة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى صاحب عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه على وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربنى دفعة الى أكثر مما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائى اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد

القياس لأرسطوطاليس . مقالة فى العقل . مقالة فى القياس . كتاب فى فحص هل يمكن للعقل الذى فينا وهو المسمى بالهيولانى أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أولا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس . مقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى . مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة فى صناعة المنطق التى بأيدى الناس وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها ومقدار مافى كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة فى كتب ارسطوطاليس ومقدار مازاد لاختلاف النظر يعنى نظريهما . مقالة فى اتصال العقل المفارق بالانسان . مقالة أيضاً فى اتصال العقل بالانسان : مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكليات . كتاب فى الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الالهى فى كتاب الشفاء لابن سينا : مسألة فى الزمان: مقالة فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه فى وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين . مقالة فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره و إلى واجب بذاته . مقالة فى المزاج . مسألة فى نوائب الحمى . مقالة فى حميات العفن مسائل فى الحكمة . مقالة فى حركة الفلك . مقالة فيما خالف أبو نصر ارسطوطاليس فى كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود: مقالة فى الترياق

سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد عمر عمراً طويلا وخلف ولداً طبيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور (ومن) كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله (ولأبي) الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب الكليات . شرح الارجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس بن سينا في الطب . كتاب الحيوان . جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات . كتاب الضروري في المنطق ملحق به . تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب مابعد الطبيعة لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس . تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس . تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس شرح كتاب النفس لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس . تلخيص كتاب المزاج لجالينوس . تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس . تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس . تلخيص كتاب التعرف لجالينوس . تلخيص كتاب الحميات لجالينوس . تلخيص اول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس . كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي . كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول . كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس . شرح كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد رضى الله تعالى عنه ورحمه ﴿ أما بعد ﴾ حمد الله بجميع محامده ☆ والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله ☆ فان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع عنى من جهة ماهي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك : فبين أن مايدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار ﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً ومثل قوله تعالى ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام

فقال تعالى ﴿ وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ﴾ الآية وقال تعالى ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ﴾ وقال ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والارض ﴾ الى غير ذلك من الآيات التى لاتحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهـذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبين أن هـذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الامر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى وكان لايمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس ومامنها ليس بقياس وذلك لايمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت أعنى المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ومامنها قياس ومامنها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه بل هو

أحرى بذلك لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهى فبالحرى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى : وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن فى الصدر الاول فان النظر أيضاً فى القياس الفقهى وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر فى القياس العقلى ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص : واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى فبين أنه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين فى ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع مايحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع مايحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك وان كان غير نافذ فحص عن ذلك : فبين أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعنى بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل مايحتاج اليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صواباً قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية : وبين أيضاً أن هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ماعرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أزكى الناس طبعاً إلا بوحى أو شىء يشبه الوحى بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله وهذا شىء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لايشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم . وأما الذى أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا فى زمن طويل ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ماعدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ـــ فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه ان غوى غاو بالنظر فيها وزال زال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو إنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم مافيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض: ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من

قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شرقوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري : وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فاذا لايبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية : واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية : وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والاسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لايؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له :

واذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيـه بالقياس الشرعى وان كانت الشريعـة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو ـــ إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل فى ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التى عودت في تعريف أصناف الـكلام المجازى ـــ واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لايشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليـه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المأول منها من غير المأول فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحـديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب فى ورود

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات إلى قوله والراسخون فى العلم ﴾ فان قال قائل أن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح وإن كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر أنه لايقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل فى أمثال هذه الأشياء وقد يدلك على أن الاجماع لايتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن أن يتقرر فى العمليات إنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع في مسئلة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا أعنى معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وأن ينقل إلينا فى المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسئلة يجب أن لايكتم عن أحد وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة وأما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ماروى البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله ومثل ماروى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن أن

يتصور اجماع منقول إلينا عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعاً أنه لايخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لاينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ماعرض فى العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسئلة فلا ينقل إلينا فيها خلاف فإن هذا كاف فى حصول الاجماع في العمليات بخلاف الأمر فى العمليات : فان قلت و إذا لم يجب التفكير بخرق الاجماع فى التأويل إذ لايتصور ذلك فى اجماع فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتفكيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل فى القول بقدم العالم وبأنه تعالى لايعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله فى ذلك انه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان التفكير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن أن يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لايجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان وهذا لايكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان

فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لأن الله عزوجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لايكون الا على الحقيقة

واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يقرر فى التأويلات التى خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : والى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لايعلم الجزئيات أصلا بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا : وقد أفردنا فى هذه المسئلة قولا حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لايعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الأزلى المدبر للكل والمستولى عليه وليس يرون أنه لايعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود والامر فى ذلك بالعكس ولذلك ماقد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى فلا معنى للاختلاف فى

هذه المسئلة أعني في تفكيرهم أولا تكفيرهم

وأما مسئلة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء : وذلك أنهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة : وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولاتقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل : فهذا

الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولاقديماً حقيقياً فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسئلة أعنى ان اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك . وهذا كله مع ان هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وهوَ الذى خلقَ السمواتِ والأرضَ فى ستةِ أيام وكان عرشهُ على الماء ﴾ يقتضى بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يوم تبدَلُ الارضُ غير الارضِ والسمواتُ ﴾ يقتضى أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ يقتضى بظاهره ان السموات خلقت من شىء . والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه

الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه ان يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم فى النفس هو شيء اضطرارى لااختيارى أعنى أنه ليس لنا ان لانصدق أونصدق كما لنا ان نقوم أولا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران اون أخطأ فله أجر وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه فى الشرع انما هو الخطأ الذى يقع من العلماء اذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواءا كان الخطأ فى الامور النظرية أو العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحرى أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعنى أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ فى الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ فى صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ فى الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل

ان وقع فى مبادئ الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادى فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الاشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشىء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لايعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته أعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لأمثال هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بى يريد بأىّ طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التى لخفائها لاتعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لاسبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عادتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعليم بان ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التى لاتنجلى الا لأهل البرهان : وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشىء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لايتطرق اليه

تأويل وهــذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لاسعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لاغاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط : واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لايجوز تأويله فان كان تأويله فى المبادى فهو كفر وان كان فيما بعد المبادى فهو بدعة : وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تاويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فى السوداء اذ أخبرته ان الله فى السماء أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب فى ذلك أن الصنف من الناس الذين لايقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعنى أنهم لايصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضاً على من لايفهم من هذه النسبة الا المكان وهم الذين شــدوا على رتبة الصنف الاول قليلا فى النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هــذه انها من المتشابه وأن الوقف فى قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وأهل البرهان مع أنهم مجمعون فى هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيــه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لايجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هــذا الصنف واشتباهه والمخطيء فى هذا معذور أعنى من العلماء . فان قيل فاذا تبين

أن الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن أى المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء فى صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافا كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل أعنى في صفة المعاد لا فى وجوده اذا كان التأويل لايؤدى الى نفى الوجود وانما كان جحد الوجود فى هذه كفرا لانه أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر فمن أفشاه له من أهل التاويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لاتثبت التأويلات الا فى كتب البراهين لانها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة أشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لقيت ذا يمن ☆ وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التى تتضمن هذا العلم الا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لايقف على كتب البرهان فى الاكثر الا أهل الفطر الفائقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لأفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معداً لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿ ان الشرك لظلم عظيم ﴾

فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفا ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادى والموفق للصواب : وينبغى ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة

الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الاخروى . والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه . والقسم الثانى أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا أبو حامد فى كتابه : ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التى هي سبب السعادة سمى كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانيه مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية والخطابية أعم من الجدلية ومنها ما هى خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق

وهـذه الطرق هي فى الشريعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة بالأمرين جميعا أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هى المقاييس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر . والصنف الثانى أن تكون المقدمات مع كونها مشورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للامور التى قصد إنتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعنى لنتائجه . والثالث عكس هذاوهو أن تكون النتائج هي الامور التى قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهـذا أيضاً لايتطرق اليه تأويل أعنى لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه وهـذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل مايتطرق اليه من هذه التأويل لايدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعنى فى التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعنى اذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هى جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفى هـذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة فى

الا كثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لايقدرون على أكثر من الاقاويل الخطابية فغرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا

فاذا الناس على ثلاثة أصناف . صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هـذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة وهـذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر . والسبب فى ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان فى أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ولايثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية أعنى الكتب التى الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذى الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لايعلمه الا الله وان الوقت يجب هنا فى قوله عزوجل ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وبمثل هذا يأتى الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التى لاسبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا ﴾ وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعنى لاتقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الأشياء التى تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضدادها اذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لان الذى يعلم الإشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التى وضعها لكم هذا الطبيب ليسب بحق وشرع في ابطالها حتى أبطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة فى الصحة وازالة المرض أو يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان تستعملها معهم أعني حفظ الصحة لابل مايقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك . هذا ان صرح لهم بتاويلات صحيحة في تلك الاشياء لكونهم لايفهمون ذلك التأول فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لايروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن نزال فضلا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل

للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعرى كما القائل أن يقول لأنه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس أعنى أن الطبيب هو الذى يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدمت والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحة الأنفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية فى غير ما آية فقال تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ وقال تعالى ﴿ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ﴾ وقال ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التى تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعى أو العمل الشرعى هذه الصحة وهذه الصحة هى التى تترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروى فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هى الأمانة التى حملها الانسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعنى المذكورة فى قوله تعالى ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ﴾ الآية ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق

وزائدا إلى هذا كله أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تامل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الأصول التى بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد بلغ تعدى نظارهم في هـذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة ؛ ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا : فإن قيل فإذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة إلى قصد الشارع تعلم الجمهور بها وهي التى لا يمكن تعليمهم بغيرها فأى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه . قلنا هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط فان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من

أتى بعدهم فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتاول من ذلك شيأ الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعنى طهورا مشتركا للجميع فان الأقاويل الموضوعة فيها الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل فان الاقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهى الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الأشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة أعنى ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة . وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

﴿ ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد
في فصل المقال رضى الله عنه ﴾

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد . فان

قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيراً وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا أن العلم بها واحد فى الحالتين قيل فهل هي فى نفسها أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هى حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هى حين وجدت وإلا كان الموجود والمعدوم واحد فاذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ماهو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء فى نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ماهو عليه فاذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك مايظهر من حال الانسان أعنى من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذى وجدت فيه وليس ينجى من هذا ماجرت بهعادة المتكلمين فى الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أولم يحدث وهوخروج الشيء من العدم إلى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ مايمكن

أن يقرر به على ما فاوضنا كم فيه وحل هذا الشك يستدعى كلاما طويلا إلا انا ههنا نقصد للنكتة التى بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك إنه قال قولا معناه هذا وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء فى علم الله سبحانه أعنى أن يتغير فى أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت فى نفسها وذلك أن الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة وإنما الذى لم يتغير هو موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذى هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب أن تتغير عند تغير المعلوم كما تتغير إضافة الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها وذلك إذا عادل يسرة بعد أن كانت يمنة : والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان إذا وجد الموجود بعد إن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما أنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعنى تغيراً لم يكن قبل ذلك كذلك لايحدث فى العلم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث.

معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أعنى في العلم القديم فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ماهو عليه وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم لأن حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث لا إنه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال فى العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذارات فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ماظهر لنا فى وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف
ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة
تصنيف الشيخ العلامة أبى الوليد بن رشد ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن احمد بن رشد [وبعد] حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم أن من التأويل مالم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته ٠ فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا فى قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء ٠ وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانه لايحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله : فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الاولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة : وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا

أربعة . الطائفة التى تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتى تسمى بالمعتزلة . والطائفة التى تسمى بالباطنية . والطائفة التى تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس وإن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك مايجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع التى لايتم الإيمان إلا بها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ماجعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح : وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى والطرق التى سلك بهم فى ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغى أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول : أما الفرقة التى تدعى (بالحشوية) فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التى نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الاقرار به وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق

بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ أفى الله شك فاطر السموات ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله أعنى لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة فإن العرب كلها تعترف بوجود البارى سبحانه ولذلك قال تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الأشعرية) فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا فى ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . ووذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا في بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض

في وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هـذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا . أما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل . وإنما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لايسلمون ذلك فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث وأيضاً ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لايفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضاً فى تلك العلة مثل هذا السؤال وفى علة العلة فيمر الأمر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هـذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هـذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور . إما ارادة حادثة وفعل حادث . وإما فعل حادث وإرادة قديمة . وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لايعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضاً فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لانهاية له اذ كان الحادث معدوما

دهرا لانهاية له فهى لاتتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له وما لانهاية له لاينقضى فيجب أن لايخرج هــذا المراد الى الفعل أو ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممتنع . وهــذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضاً فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن فى المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى مافى هــذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لايتخلص منها العلماء المهرة بعلم الـكلام والحـكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لـكان من باب تكليف مالا يطاق وأيضاً فان الطرق التى سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعنى ان الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هي مع هــذا برهانية فليست تصح لاللعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان . أحدها وهو الاشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم . احــداها ان الجواهر لاتنفك من الأعراض أى لاتخلو منها . والثانية ان الأعراض حادثة . والثالثة أن مالا ينفك عن الحوادث حادث أعنى مالا يخلو من الحوادث هو حادث . فاما المقدمة الأولى وهى القائلة ان الجواهر لاتتعرى من الأعراض فان عنوا بها الأجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذى لاينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر

الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هي خطابية فى الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحداً بسيطاً وإذا فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم فى المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك إن هذا يصدق فى العدد أعنى أن نقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعنى الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل ونقول فى العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ولا يكون هنا لك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين أعنى الأعظام الثلاثة التى هي الخط والسطح والجسم وأيضاً فان الكم المتصل هو الذى يمكن أن يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعاً وليس يمكن ذلك فى العدد لكن يعارض هذا أيضاً أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم فان انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى

لا ينقسم وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً فى هذا المنقسم هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهى متناهية . ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذى لايتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فان الحدوث عرض من الأعراض وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من أصولهم أن الاعراض لاتفارق الجواهر فيضطرهم الامر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وأيضاً فقد يسألون ان كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لايتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود وهذا هو الذى اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ماليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فإن طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد : وأما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الأعراض محدثة فهى مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم وذلك أنا انما شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد فى كليهما إلى الغائب فان كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب أعنى أن نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياساً على ماشاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك فى

الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوى وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التى تفضى بالسالـكين الى معرفه الله بيقين وهى طريق الخواص وهي التى خص الله به ابراهيم عليه السلام فى قوله ﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملـكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ﴾ لأن الشك كله انماهو فى الأجرام السماويه وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انهـا آلهة وأيضاً فان الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لايتصور إلا من قبل الزمان وأيضاً فان المـكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمـكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضاً لانه ان كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المـكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المـكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأى الثانى لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الأمر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقدم مايحس منها حادثا أعنى من يضع أن جميع الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الأعراض التى يظهر للحس انها حادثة ان لم تـكن حادثة فاما أن تـكون منتقلة من محل الى محل وإما أن تـكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانمـا بان من قولهم أن مايظهر من الأعراض

حادثا فهو حادث لامالا يظهر حدوثه ولا مالا يشك فى أمره مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغـير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابى الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب : وأما المقدمه الثالثة وهي القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمه مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها . والمعنى الثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالايخلو من هذا السواد المشار اليه . فاما هـذا المفهوم الثانى فهو صادق أعنى مالا يخلو عن عرض ما مشار اليـه وذلك الغرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لأنه ان كان قديمـا فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لايخلو هـذا خلو لايمكن . وأما المفهوم الاول وهو الذى يريدونه فلس يلزم عنه حدوث المحل أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لمـا شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا فى زعمهم انه لايمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لهـا وذلك انهم زعموا انه يجب عن هـذا الموضع أن لايوجد منها في المحل عرض مامشار اليه الا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدى الى امتناع الموجود منها أعنى المشار اليـه لانه يلزم أن لايوجد الا بعد انقضاء مالا نهاية له ولما كان مالا نهاية له لاينقضى

وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه أعني المفروض موجوداً ، مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع مابينهما غير متناه لأن قوله وقع في زمان محدود وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذى تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهي التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لايشبه المسئلة الممثل بها . وأما قولهم إن مايوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لايمكن وجوده فليس صادقاً في جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين . إما على جهة الدور . و إما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك انه ان كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق فإن كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وان كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض وان كان ابتلت الأرض فقد كان مطر وإن كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وأما التى تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخير وان كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى

هو الأب المصور له وهو يكون الأب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها . وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ماتوهم القوم من هـذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التى تليق بالجمهور أعنى البراهين البسيطة التى كاف الله بها الجميع من عباده الايمان به : فقد تبين لك من هـذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية : وأما الطريقة الثانية فهى التى استنبطها أبو المعالى في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين . إحداهما ان العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك الى فوق وفى النار الى أسفل وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية وفى الغربية أن تكون شرقية : والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهى خطابية فى بادئ الرأى وهي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أن تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون مايعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هـذه الاشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل مافى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ماهو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله أعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة. وأما الصانع والذى يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع الا شيء واجب ضرورى أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضرورياً فيه وهذا هو معنى الصناعة : والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم

فهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف. وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك : وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول فى غاية السقوط وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى : فان قيل انما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الاشياء التى اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهى القائلة أن الجائز محدث فهى مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالى فأنه رام أن يبين هذه المقدمات بمقدمات . احداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريداً . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين أن الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين أعنى لانفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما . مثال ذلك أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى في الجانب الايمن من البدن مثلا دون التى فى الايسر . وأما الارادة فهى التى تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع

الذى خلق فيــه من الجو الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة . والمقــدمة القائلة إن الإرادة هي التى تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غــير بينة بنفسها ويلزم أيضاً عن وضعه هــذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديماً لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء : وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنهــا إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين وذلك أن الإرادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه لأن الإرادة من المضاف وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الأب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم . وأما الارادة التى تتقدم المراد فهى الارادة التى بالقوة أعنى التى لم يخرج مرادها إلى الفعل إذ لم يقــترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين أنها اذا خرج مرادها إنهــا على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل إذ كانت هى السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فإذا وضع المتكلمون أن الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد . والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بمــا لا ظهر منه أن الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى ﴿ إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حق

من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده : وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات : وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس .أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿ ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لاتفتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة : وأما الاصل الثانى فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء ﴾ وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة فى وجود موجود أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية

إلى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز فهى منحصرة فيهذين الجنسين من الأدلة وذلك بين لمن تامل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز في هـذا المعنى وذلك ان الآيات التى فى الكتاب العزيز في هـذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً : فاما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ﴿ ألم نجعل الارض مهاداً والجبال أوتاداً ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وجنات ألفافا ﴾ ومثل قوله ﴿ تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيرا ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ﴾ الآية ومثل هذا كثير فى القرآن : وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى ﴿ فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾ ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم ﴿ إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى : وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ﴾ إلى قوله ﴿ فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ﴿ الذى جعل لكم الأرض فراشاً ﴾ تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ﴾ وقوله تعالى ﴿ الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت

هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى . وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ﴾ إلى قوله ﴿ قالوا بلى شهدنا ﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى ﴿ وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع إنها منحصرة فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص وأعنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل أعنى إن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة : وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعاً موجودا : ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الذى لايعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط : وأما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب مارآى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذى يحدث من ذاته

﴿ القول فى الوحدانية ﴾ فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة أنه لا إله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التى تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت فى القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي : قلنا أما نفي الالوهية عمن سواه فان طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نص عليها الله تعالى فى كتابه العزيز وذلك فى ثلاث آيات احداها قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ والثالثة قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا

لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ﴾ فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع . وذلك انه من العلوم بنفسه انه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرها مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ وأما قوله ﴿ اذاً لذهب كل اله بما خلق ﴾ فهذا رد منه على من يصنع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لايكون بعضها مطيعاً لبعض أن لايكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا وجب أن لايكون موجوداً عن آلهة متفننة الافعال وأما قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ﴾ فهى كالآية الأولى أعنى انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية انه لو كان فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لاينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب أعنى لايجتمعان فى النسبة الى محل واحد كما لايحلان فى محل واحد اذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل وان كان الامر فى نسبة الاله الى العرش ضد هذه النسبة أعنى ان العرش يقوم به لاأنه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى ﴿ وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما ﴾ فهذا هو الدليل الذى

بالطبع أو الشرع فى معرفة الوحدانية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور فى هذا الدليل فهو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى فى آخر الآية ﴿ سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً ﴾ وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمونه دليل الممانعة فشىء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهاناً . وأما كونه لا يجرى مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به إقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها إما أن يتم مرادهما جميعاً وإما أن لا يتم مراد واحد منهما وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لاموجوداً ولا معدوماً ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لانه كان يكون العالم موجوداً معدوماً فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذى بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف فى هذا الدليل إنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا قياساً على المريدين فى الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال إن أفعالها ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد إلا أن يقول قائل فلعل هذا

يفعل بعضا والآخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور : والجواب فى هذا لمن يشكك من الجدليين فى هذا المعنى أن يقال ان الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص فى حق كل واحد منهما والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم وحده فالفاعل واحد فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد فاذاً ليس ينبغى أن يفهم من قوله تعالى ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ من جهة اختلاف الأفعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فإن الأفعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وإن كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى إشارة إلى هذا الذى قلناه . وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية إن المحال الذى أفضى اليه دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه الدليل المذكور فى الآية وذلك المحال الذى أفضى اليه الدليل الذى زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الامر إلى ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل وهو غير المنفصل . ومن نظر فى تلك الصناعة ادنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضاً فإن المحال التى أفضى اليه دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذى أفضى اليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود فكأنه قال ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله ﴾ لوجد العالم فاسدا فى الآن ثم استثنى انه غير فاسد فواجب أن لايكون هنالك الا اله واحد فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ونفى الالهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعنى لااله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التى وصفنا فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم

﴿ الفصل الثالث فى الصفات ﴾ وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة. العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ماقبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط

وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لايجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاما لكن ليس ينبغى أن يتعمق في هذا فيقال مايقول المتكلمون انه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذى صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ﴾ فينبغى أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع : وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لايفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لايقوم به حادث لان مالاينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لابعلم محدث ولابعلم قديم فان هذه بدعة فى الاسلام (وما كان ربك نسيا). وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر فى الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه فى ذلك

صواب . وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء الفاعل العالم أن يكون مراداً له وكذلك من شروطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال انه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لايعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعنى الذى بلغوا رتبة الجدل بل ينبغى أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه كما قال تعالى ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بارادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون مع أن الذى تقوم به الحوادث حادث : فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى أعنى الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجباً فى الفاعل الحقيقى . ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ولا بد مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا أى بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى ﴿ وما كان

لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ﴾ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾ ومن وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيق وهو الذى خص الله به موسى ولذلك قال تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ وأما قوله ﴿ أو يرسل رسولا ﴾ فهذا هو القسم الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله : فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى ينطق بها في غير القرآن أعنى إن هذه الألفاظ هي فعل لنا باذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى القرآن إنه كلام الله : وأما الحروف التى فى المصحف فانما هي من صنعنا باذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى أعنى لم يفصل الأمر قال إن القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق : والحق هو الجمع بينها والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الاصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا

للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على مافى النفس وهو اللفظ . والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو مافعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله : والاشعرية تتمسك بان من شرطه أن يقوم بالمتكلم وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا أعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق انكرت كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على مالاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فانما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما فى المصنوع وجب أن يكون له هذان الادراكان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع إذ هى مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع من جهة تنبيه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه إسم الإله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك انه عابد له كما قال تعالى ﴿ يا أبت لم تعبد ما لا يسمع

ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ﴾ وقال تعالى ﴿ أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم ﴾ فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذى نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هــذه الصفات هل هى الذات أمزائدة على الذات أى هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية . وأعنى بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التى توصف بهــا الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هــذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هى حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا إن كل واحد منهــا قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ وأن أحدها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقــد أوجبوا أن يكون جوهراً وعرضاً لأن الجوهر هو القــائم بذاته والعرض هو القائم بغــيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة . وكذلك قول المعتزلة فى هــذا الجواب ان الذات والصفات شىء واحد هو أمر بعيــد من المعارف الأول بل يظن انه مضاد لهــا . وذلك يظن أن من المعارف الأول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون أحــد المضافين قرينة مثــل أن يكون الاب والابن معنى

واحداً بعينه : فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه إذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فألا له واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من ثلاثة مذاهب . مذهب من رأى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك. ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي

سلكت بهم فى ذلك.

(الفصل الرابع) فى معرفة التنزيه و اذ قد تقرر من هذه المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيا والتى سلكها ثالثا فى معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الأجناس وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع . فقد بقى علينا أن نعرف أيضا الطرق التى سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذى سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه

فنقول أما معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هى برهان قوله تعالى (ليس كمثله شئ) وذلك انه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيأ أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيئا وإلا كان من يخلق ليس بخالق فاذا أضيف الى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التى في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام (إن

الله خلق آدم على صورته) وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيا ن . أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق . الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بمالا يتناهى في العقل فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته فنقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهر من أمره انه من صفات النقائص . فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى (وتوكل على الحي الذى لا يموت) ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى (علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذى صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه . وأما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية فانما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) مثل قوله تعالى (لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) ومثل قوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فان قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطا أو نسيان أوسهو لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى

(إن الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) الآية وقال تعالى (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) : فان قيل فما تقول فى صفة الجسمية هل هى من الصفات التى صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها. فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهى الى التصريح باثباتها فى الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم : والواجب عندى فيهذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفى ولا اثبات ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) وينهى عن هذا السؤال. وذلك لثلاثة معان أحدها ان إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك فانهم قالوا إن الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين أن كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التى منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الأعراض وان مالا يتعرى عن الحوادث حادث : وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا اليها وأيضا فان ما يصفه

هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول فى أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم : وأما السبب الثانى فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها فى المثبتة انها مكثرة : وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفى الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والأشعرية : فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم ولجئوا فى الجمع الى أقاويل سوفسطائية سنرشد الى الوهن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية : ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأى عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك ان بعث الأنبياء انبنى على أن الوحى نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه أعنى ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة مباركة) وانبنى نزول الوحى من السماء على ان الله فى السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح) وقال تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه) : وبالجملة

جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة : ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من أن البارئ يطلع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فانما يؤول الأمر فيها الى أحد أمرين . إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من المتشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد : وقد يدلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا) وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه

الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم فى محاجة الكافر حين قال له ﴿ ربى الذى يحي و يميت قال أنا أحي وأميت ﴾ الآية لانه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية . وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجال فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام إن ربكم ليس بأعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارى سبحانه : فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها : فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعى للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور بأن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له : قلنا الواجب فى ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء إنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نورانى أراه . وفي حديث الإسراء إنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أوليه سبحانه : وفى كتاب مسلم أن لله حجاباً من نور لو كشف لأحرقت سبحات

ما انتهى إليه بصره وفى بعض روايات هذا الحديث سبعين حجاباً من نور ويبنغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه إنه محسوس تعجز البصر عن إدراكه وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. وهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر إلى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس وحقاً. وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها. وكان النور مع الألوان هذه صفته أعنى أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً واذا قيل إنه نور ولم يعرض شك في الرؤية التى جاءت فى المعاد: فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذى فى هذه الشريعة فى هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لانه لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن فى المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه

(القول في الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا

الاشعرية كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله : وظواهر الشرع كلها تقضى إثبات الجهة مثل قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ومثل قوله ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الاسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك أن الجهة هى إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فاما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم

جسم آخر و يمر الأمر إلى غير نهاية فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فاذاً إن قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا أن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين فى العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه إسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعنى طولا وعرضا وعمقا لانه إن رفعت الابعاد عنه عاد عدما وان أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم وذلك أن الابعاد هى أعراض من باب الكمية ولا بد ولـكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائـكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يمكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعنى أنه يقال إنه موجود أى فى الوجود إذ لا يمكن أن يقال أنه موجود فى العـدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿ لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولـكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم : فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذى جاء به الشرع

وانبنى عليه وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو أنه ليس فى الشاهد مثال لهم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه لان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد مثل العلم فانه لما كان فى الشاهد شرطا فى وجوده كان شرطا فى وجود الصانع الغائب . وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم . وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها لا سيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يتمثل فى هذا كله فعل الشرع والا فيؤول مالم يصرح الشرع بتأويله : والناس فى هذه الاشياء فى الشرع على ثلاث رتب . صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع وهؤلاء هم الاكثر وهم الجمهور . وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه فعلى هذا المعنى ينبغى أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلا الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر

وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التى تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال فى الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذى هو اقرب الموجودات اليها وأكثرها شبهاً بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذى يسمى متشابها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم انما يوافق أبدان الأصحاء وأما أولئك فمرضى والمرضى هو الأقل ولذلك قال تعالى ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام. وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فاذاً ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه فى آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه : وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران

جميعاً أعنى العلم والعمل . ومثال من أول شيأ من الشرع وزعم ان ما أوله هو ماقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور . مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية الذى صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الذى جرت العادة فى الاسان أن يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدل الدواء الذى ظن أنه الذى قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب فى حق أكثر الناس : وهذه هى حال الفرقة الحادثة فيهذه الطريقة مع الشريعة وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير

التأويل الذى تأولته الفرقة الاخرى وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الاول : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد فى شريعته قال ستفرق أمتى على إثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تاويلا صرحت به للناس وأنت إذا تأملت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح

وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم فى مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذى أثبته فى كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته في المضنون على غير أهله . ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال فى غير ما موضع ان علومهم الالهية هى تخمينات بخلاف الامر فى سائر علومهم وأما فى كتابه الذى سماه المنقذ من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وأن هذه المرتبة هى من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة : وهـذا كله خطأ بل ينبغى أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعنى أن يصرح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين : أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الإفصاح به : وأما إخلاله بالحكمة فلافصاحه أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا فى كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من الناس لا يعرف بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك فى كتابه الذى سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع فى التأويل فاذا مافعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه . وهذا الذى فعله هـذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضارباً لذات الأمرين جميعاً أعنى الحكمة والشريعة وإنه نافع لهما بالعرض . وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات . إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح

بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها : وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعنى لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأى إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأى خطأ فى الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل : ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فان أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قوله أعنى « فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة » وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا : فنقول إن الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخلة فى الجزء المتقدم لقوله تعالى « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم : وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفى الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرئى في جهة من الرائى فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى (لا تدركه الابصار) : وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجؤا فى ذلك الى حجج سوفسطائية موهمة أعنى الحجج التى توهم أنه صحيح وهي كاذبة : وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد فى الحجج ما يوجد في الناس أعني أنه كما يوجد في الناس الفضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائى كذلك الأمر في الحجج أعنى أن منها ماهو فى غاية اليقين ومنها ماهو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة : والأقاويل التي سلكها الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم فى اثبات جواز رؤية ماليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قوله المعتزلة ان كل مرئى فهو في جهة من الرائى فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين . وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذى يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن شرطه أن يكون المرئى منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفى جهة ما مخصوصة . ولذلك ليس تأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهي ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الابصار هو

رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أعني الأشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي بأن الانسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة : وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ماليس بجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداها وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل إنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر

المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنه أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ثم يقال لهم ماهو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هذه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات و اذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيأ واحداً حتى المتضادات وهذا شئ فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة

وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة : وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات والذات هى نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذاً الحواس إنما تدرك الشئ

من حيث هو موجود وهذا كله فى غاية الفساد : ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشئ الذى تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا فى البصر أن يدرك فصول الألوان ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الانسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار اليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة فى هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشا على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شئ من الاقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائمين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التى هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفى الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد ان ههنا موجوداً ليس بجسم وانه مرئى بالأبصار لأن مدارك الحواس هى فى الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هي مزيد علم فى ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الافصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل مالا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه

سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسه شئ من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشئ من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به إذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعانى الموجودات في المعاد أعنى أن تلك المعانى مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فاذاً متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه إذا قيل له نور وأن له حجاباً من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ولا فى حق العلماء : وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعنى للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى : المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفا صنفاً من الناس وإلا تخاطط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية : ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الأنبياء أمرنا أن تنزل الناس منازلهم وأن تخاطبهم على قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعاً واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحدا فى عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول : فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس

يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى أعنى إذا لم يصرح فيه بنفى الجسمية ولا باثباتها وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى أن تسير إلى الجزء الذى يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول في هذا الذى قصدناه

﴿ الفن الخامس فى معرفة الأفعال ﴾ وتذكر فى هذا الفن خمس مسائل فقط هي الأصول التى عليها يدور كل ما فى هذا الباب (المسالة الأولى) فى إثبات خلق العالم (الثانية) فى بعث الرسول (الثالثة) فى القضاء والقدر (الرابعة) فى التجوير والتعديل (الخامسة) فى المعاد

(المسألة الأولى فى حدوث العالم) إعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فانا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعنى البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة . وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بامثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال فى الشاهد . وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الاشياء شبهاً به كالحال فى أحوال

المعاد وما لم تـكن لهم به حاجة إلى معرفته فى هذا الجنس عرفوا أنه ليس من عملهم كما قال تعالى فى الروح : وإذ تقرر لنا فى هذا الأصل فواجب أن تـكون الطريقة التى سلـكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد أن يكون الشرع أستعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة

فأما الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهى إحدى الطرق التى قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما ان الانسان إذ نظر الى شئ محسوس فرآه قد وضع يشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف ا نه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع أن لذلك الشئ صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تـكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه إذا رأى انسان حجرا موجودا على الأرض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كـذلك وقدره . علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذى وضعه كـذلك وقدره في ذلك المـكان . وأمامتى لم يشاهد شيأ من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع أن وقوعه في ذلك المـكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هناك فاعل . كـذلك الأمر فى العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الـكواكب التى هى سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية . وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شئ من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق: فأما أن هذا النوع من الدليل قطعى وانه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه . وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع . أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا . والأصل الثانى أن كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا) الى قوله (وجنات ألفافا) فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان : وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود وهو ان الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذى هى فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن تخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى (ألم نجعل الا رض مهادا) وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هذا معنى الوثارة واللين فما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع : وذلك انه قد جمع فى لفظ مهاد جميع ما فى الأرض من موافقتها لسكون الانسان عليها . وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء : وأما قوله تعالى (والجبال أوتادا) فانه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال فانه لو قدرت الأرض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة : فاذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق و إنما عرضت عن قصد قاصد و إرادة مريد فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد يقى من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا . وهذا من أبدع لاستعارة . وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم ثباتا) أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا) فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتقاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف أن تخر كما تخر السقوف والمبانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وماحولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن ان يقف كلها : وقد زعم قوم ان النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك : ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ماعلى الارض فقال تعالى (وجعلنا سراجا وهاجا) وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسه بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها : ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وانه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى (وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) والآيات التى في القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ الله الذى جعل لـكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ : ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل مانبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك فى هـذا الـكتاب ولعلنا إن أنسا الله فى الاجل ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابا في العناية التى نبه عليها الـكتاب العزيز

وينبغى أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولـكن من قبل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تـكون الموجودات على غير ماهى عليه كوجودها على ما هى عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأى الذى يلزمه أن يكون امكان خلق الانسان جزأ من هذا العالم كامكان خلقه في الخلاء مثلا الذى يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تـكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ماليس بضرورى ولا من جهة الأفضل فى وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف مافى فطر الناس

مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم ثبانا) أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا) فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف أن تخر كما تخر السقوف والمبانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وماحولها حتى أنه لو وقفَ جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن ان يقف كلها : وقد زعم قوم ان النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك : ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى (وجعلنا سراجا وهاجا) وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسه بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها : ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وانه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الانفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى (وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) والآيات التى في القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ الله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ﴾ : ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل مانبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب ولعلنا إن أنسا الله فى الاجل ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابا في العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز

وينبغى أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ماهى عليه كوجودها على ما هى عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأى الذى يلزمه أن يكون امكان خلق الانسان جزأ من هذا العالم كامكان خلقه في الخلاء مثلا الذى يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ماليس بضرورى ولا من جهة الأفضل فى وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف مافى فطر الناس

وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب فى الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً : وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها . لان المسببات ان كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الاسباب : وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لايخلو من ثلاثة أوجه . إما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا . وإما أن يكون من أجل الافضل أعنى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان . وإما ان يكون ذلك لامن جهة الأفضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على الاتفاق : وذلك انه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الافضل فى الامساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا من الشكل الموافق لفعله : وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق أعنى الذين يقولون لاصانع ههنا وان جميع ماحدث فى هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية

لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار : وذلك انه اذا قال الاشعرى أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلا كان لأولئك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الارادة انما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل مايعرض للاسطقسات ان تمتزج امتزاجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ثم تمتزج أيضاً امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لايمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لايختل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لان مايوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ صنع الله الذى أتقن كل شيء ﴾ وأى اتقان يكون ليت شعرى في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده . والى هـذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ﴾ وأى تفاوت أعظم من أن تـكون الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلا ان الحركة الشرقية لوكانت غربية والغربية شرقية لم يكن فى ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال يمينا لم يكن فى صنعة الحيوان فان أحد الجائزين

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك ممكن ان يقال انه انما وجد على احد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق

. وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ماصنعت عليه حتى انه انما أدت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هى التى يرون فيها انه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعا : فاذاهذا الرأى من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة : ومعنى ماقلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نفى الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفى الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات فى المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذى يدل على انها صدرت عن علم وحكمة . وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه . مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك : وأما الذى قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى

ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بان ههنا أسـبابا فاعلة غير الله وهيهات لافاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر فى مسالة القضاء والقدر : وأيضاً فانهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعى ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وانه لاشيء أدل على الصانع من وجود موجود بهـذه الصفة فى الأحكام لعلموا أن القائل ينفى الطبيعة قد أسقط جزأ عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزأ من موجودات الله وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته : وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأى وهو الظنون التى تخطر للانسان من أول نظرة وكان يظهر فى بادئ الرأى ان اسم الارادة انمـا يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا انهـم ان لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدئ الفاعل مريد كأنهـم لم يروا الترتيب الذى فى الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هـذا القول من نفى الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقى في الموجودات فان الاشياء التى تفعلها الارادة لا لمـكان شئ من الاشياء أعنى لمـكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود فى أفعـال الطبيعة أن تـكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما

احتاجوا أن ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهي الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب : فهذا مقدار ما عرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيناها قبل ونبينها فيما يأتى ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيه وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحس . وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعني فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه فى زمان وانه خلقه من شئ إذ كان لايعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم (وكان عرشه على الماء) وقال تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام) وقال (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) إلى سائر الآيات التى في الكتاب العزيز فى هذا المعنى فيجب أن لايتأول شئ من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع فى العالم هى انه محدث وانه خلق من غير شئ وفى غير زمان فذلك شئ لايمكن أن يتصوره

العلماء فضلا عن الجمهور فينبغى كما قلنا أن لا يعدل في الشرع عن التصور الذى وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة : ومن العجب الذى في هذا المعنى أن التمثيل الذى جاء فى الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخالق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذاً استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعنى الاشعرية . وذلك أنهم لما صرحوا ــ أن الله مريد بارادة قديمة ــ وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة فقالوا أن الارادة القديمة تعلقت بايجاده فى وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه فى غيره إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم وإن كانت مختلفة فهنالك إرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه مايلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة : وذلك أنه يقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم و ان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة فان قالوا الارادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالا فان الارادة هى سبب الفعل فى المريد ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً فقديظن أنه ان كان واجباً أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها فى الاسلام أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلا هم فى هذه الاشياء اتبعوا ظوهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين وذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفى قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الاقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات كما ترى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذى ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فانسر إلى المسألة الثانية

﴿ المسألة الثانية فى بعث الرسل ﴾ والنظر فى هذه المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل . والموضع الثانى فيما يبين به أن هذا الشخص الذى يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب فى دعواه . فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

إن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لامر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بابطال المحالات التى تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا وإذا كان هذا المعنى فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده فى الشاهد وكان أيضاً يظهر في الشاهد إنه إذا قام رجل فى حضرة الملك فقال أيها الناس إني رسول الملك إليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض مايضعون فى هذه الاصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك مايقول الملك لأهل طاعته إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى أو بأن يعرف من عادة الملك أن لاتظهر تلك العلامات إلاعلى رسله . و اذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل فانه لايخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضاً ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدى سواهم : وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة . والثانية أن كل ماظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك

بالضرورة ان هذا نبي : فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدى المخلوقين نقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا : وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته : وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبرى أعنى أن الذى تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود وإذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على الصفة التى يلزم بها أن يكون معجزا ولا بد أن يكون جزء هذا القول أعنى المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثانى : وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا فى العقل فان الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك ان الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذى يحس وجوده دائما فيقضى العقل قضاء كليا وباتا على ان هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب

فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الاوقات لظهر أن الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعى أن ذلك لم يحس بعد فالجواز الذى يدعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين أعنى الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الامكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم إلا أن نقول أن احساس وجود الرسل من الناس يدل على أمكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على أمكان وجوده من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه هذا العسر وإن فرضنا هذا الامكان فى نفسه ولو كان فى المستقبل لكان امكانا بحسب الأمر لا بحسب علمنا : وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج إلى الوجود فانما هذا الامكان فى علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعنى أنه أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط مثل أن شك فى عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غداً أولا فانه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا والى هذا كله فتى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول . وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل إلى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجاربة والعادة إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدى الرسل أعنى من يعرف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدى غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة

على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الاشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك أنهم أقاموا الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذى هو جهل ثم صحوا هذه القضية أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع أنه إلهى أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لايكذب بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالابراء الذى هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب : فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضاً فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولى : وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن من المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني أنه إذا ادعى

من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لايظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لايظهر من الممتنع أنها لاتظهر إلا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن ما فى هذا المعنى من الاقناع لايوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدى الساحر فان الساحر ليس بفاضل : فهذا ما فى هذه الطريقةمن الضعف ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهرالخوارق إلا على يدى الانبياء وأن السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات : وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الايمان برسالتهوبما جاء به بان قدم على يدى دعواهخارقامن خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليهوسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا) وقوله تعالى (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)وقال(فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وإذا كان الامر هكذا لخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز : فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنهيدل على كونه رسولا وانت قدبينت ضعف دلالةالمعجز على وجود الرسالةفضلا عن تعيين الشخص

المرسل بها مع أن الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الأفعال المتادة عنده إذ هو كلام وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال إنما صار معجزاً بالصرف أعنى بمنع الناس أن يأتوا بمثله لا بكونه فى الطور العالى من الفصاحة إذ ما شأنه أن يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف ولم تشترطوا فى كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس الافعال المعتادة ورأوا أنه يكفى في ذلك أن يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس : قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب - أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكروا وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التى لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها : وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على أن ههنا أشخاصاً من الناس يوحى إليهم بأن ينهوا الى الناس أموراً من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء : والاصل الثانى أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبى وهذا الاصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطرة الانسانية فانه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الابراء

وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي : فأما الأصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى (إنا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده) الى قوله (وكلم الله موسى تكليما) وقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) . وأما الأصل الثاني وهو ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الأصل فقال (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) يعني القرآن (وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم) وقال تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) وقال (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا) فان قيل من أين يعلم الأصل الأول وهو ان ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله قيل أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا وبما يأمرون به من الأفعال وينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد اذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم و إنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة . واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المسماة نبوه وإنما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تدل فى الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فعلى هذا ينبغى أن تفهم الأمر فى دلالة المعجز على الانبياء أعنى ان المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطيعة على صفة النبوة وأما المعجز فى غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذى فى فعل النبوة الذى يدل عليها كما يدل الابراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب : قلنا يوقف على ذلك من وجوه . أحدها أن يعلم ان الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي . والثانى ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية أعنى انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول : فان قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التى فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله : قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالامور الاراديات التى يتوصل

بها الى السعادة وهى الخيرات والحسنات وما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروى وهى الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ماهى النفس وما جوهرها وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وأيضا فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاغذية ليست تكون سببا للصحة باى مقدار استعملت وفى أى وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الامر فى الحسنات والسيآت ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع : وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحى أو يكون تنبيه بوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هده المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد : ولما وجدت هذه كلها فى الـكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منبها على هذا (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة . والى هذا الاشارة

بقوله تعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون) ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم) الآية. وقال (الذين يتبعون الرسول النبى الأمى) الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرر الأمر فى ذلك من الجميع أعنى القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استاهلت ان يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت الكتب أعنى التوراة والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت : ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو ادركنى موسى ما وسعه إلا اتباعى وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها أعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه

الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وقال عليه السلام بعثت إلى الاحمر والاسود فانه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالامر في الأغذية : وذلك أنه كما أن من الاغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس : ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لأنه فضلهم فى الوحي الذى به استحق النبي اسم النبوة : قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذى خصه الله به مامن نبى من الانبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر و إنما كان الذى أوتيته وحيا وإنى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة . وإذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وابراء الاكمه والأبرص فان تلك و إن كانت أفعالا لاتظهر إلا على أيدى الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبيا : وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على أنى أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أنى طبيب إنى أبرأ المرضى فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاخرى : ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس من وضع البشر

فهو أحرى أن يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر : وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة والصفة التى استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحى : ومن هذه الصفة هو ما يقع فى النفس إلا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه مايدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه : وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون وأن الافعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبى أعنى المعجز البرانى الذى لايناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه انما اعتمد المعجز الاهلى والمناسب لا المعجز البرانى وهذا الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق فى نفسه

﴿المسألة الثالثة فى القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك إنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجودة فى الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تاتى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شئ بقدر وأن الانسان مجبور على أفعاله وتاتى فيه آيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتساباً بفعله وانه ليس مجبوراً على أفعاله : أما الآيات التى تدل على أن الأمور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمنها قوله تعالى (إنا كل شيء خلقناه بقدر) وقوله تعالى (وكل شئ عنده بمقدار) وقوله تعالى (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا

فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى : وأما الآيات التى تدل على أن للانسان إكتساباً على أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) وقوله تعالى (ذلك بما كسبت أيديكم) وقوله تعالى (والذين كسبوا السيئات) وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم) ثم قال فى هذه المنزلة بعينها (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) ومثل ذلك قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله (قل كل من عند الله) وكذلك تلقى الاحاديث فى هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فان الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو على المنشأ عليه وأن الايمان سببه جبلة الانسان . والثانى يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى إلى فرقتين . فرقة اعتقدت أن اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الانسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية : وأما الشعرية فانهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للانسان كسباً وأن المكتسب به

والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لامعنى له فاذا إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه : فهذا هو أحد أسباب الاختلاف فى هذه المسألة . وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الادلة العقلية فى هذه المسالة : وذلك انه إذا فرضنا أن الانسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق إلا الله سبحانه وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق واذا كلف الانسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالى قد قال في النظامية إن الانسان إكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل وبناه على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة : وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف مالا يطاق هرباً من الاصل الذى من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحاً فى العقل وخالفهم المتأخرون منهم . وأيضاً فانه إذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة لما يتوقع من الشرور لامعنى له . وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلها المقصود منها أنها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها . وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

خارج عما يعقله الانسان : فان قيل فاذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفي المعقول نفسه : قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة : وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هى أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتات الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعاً وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بأراداتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فان الارادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشىء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج : مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فاراداتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى . (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) : ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود أعنى انها توجد فى أوقات محدودة

ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى (قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب إلا الله) وإنما كانت معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل أولا وجوده : ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ماهو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه فى وقت ما والعلم بالأسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان : فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات : وهذه هى مفاتح الغيب المعنية فى قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) الآية : وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التى يظن بها التعارض وهى اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوى التى قيلت في ذلك أعنى الحجج المتعارضة العقلية أعنى ان كون الأشياء الموجودة عن

ارادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً أعني بارادتنا وبالأسباب التى من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبنى على ن ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل إلا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما أن الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التى يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازاً إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذى صيرها موجودة أسبابا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها وكذلك يحفظها هو فى نفسها ولولا الحفظ الآلهى لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعنى ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان كاتب أى كما ان إسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعنى انهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك الأمر فى اسم الفاعل اذا أطلق على الله تبارك وتعالى واذا أطلق على سائر الأسباب : ونحن نقول ان فى هذا التمثيل تسامحا وانما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له ما دام قلما . ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها التى جرت العادة

ان يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس . الثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر هذه هى حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضوعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا فى الشمس والقمر أعنى تأثيرها فيما ههنا وذلك بين فى المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الاجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان بأسره . وايضا فانه يظهر انه لولا القوى التى جعلها الله فى أجسامنا من التعدى والاحساس لبطلت أجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن فى أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول انه لولا القوى التى في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر) وقوله تعالى

(قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة) الآية وقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) وقوله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات والارض جميعا منه) وقوله (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار) الى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها : وأما الجواب الثانى فانا نقول إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان ومنها ما هى حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض : فاما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه وما يقترن بها من الاسباب فأنما يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان المنى إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التى هي الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح إنما يفعل فى الارض تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب . وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذاً على هذا لا خالق الا الله تعالى إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هى الجواهر . والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا لو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيأ لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب) وهذا هو الذى رام أن يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحيي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب: وبالجملة فاذا فهم الأمر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا فى السمع ولا فى العقل ولذلك ما نرى ان الاسم الخالق

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة إذ كان معنى الخالق هو هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى (والله خلقكم وما تعلمون) وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هى المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفي الاسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم ان لا يعترفوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بتة فى الشاهد إذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس فاعلا إلا باذنه وعن مشيئته . فقد تبين من هذا على أى وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسالة فهو مخطىء كالمعتزلة والجبرية : وأما المتوسط الذى تروم الاشعرية ان تكون هى صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لأنه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة امتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية فى المعنى ولم يكن هنالك فرق الا فى اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجد حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

فلنسر الى مابقى علينا من المسائل التى وعدناها

(المسألة الرابعة) فى الجور والعدل : قد ذهب الأشعرية فى العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأى غريب جداً فى العقل والشرع أعنى انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك انهم قالوا إن الغائب فى هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة فتى فعل الانسان شيأهو عدل بالشرع كان عادلا ومن فعل ماوضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أوعدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس ههنا شيء هو فى نفسه عدل ولا شيء هو فى نفسه جور : وهذا فى غاية الشناعة بأنه ليس يكون هنها شيء هو فى نفسه خير ولا شيء هو فى نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس فى نفسه جوراً ولا ظلماً الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا . وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فان الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائما بالقسط) وقال تعالى (وماربك بظلام للعبيد) وقال (ان الله لايظلم الناس شيأ ولكن الناس أنفسهم يظلمون) : فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله فى غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدى مثل قوله تعالى (يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) ومثل قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) فلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على

ظاهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وهو بين انه اذا لم يرض لهم الكفر انه ليس يضلهم وما تقوله الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه أو يأمر بما لايريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلو ولا خلقوا للضلال قوله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها) وقوله (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهووهم) الآية : وقول النبى صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة : وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو مايوجبه العقل فنقول : أما قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) فهى المشيئة السابقة التى اقتضت ان يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) معناه لوشاء أن لايخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الاسباب التى من خارج أومن قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقة الطباع في ذلك مختلفة عرض أو تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ومايضل به الا الفاسقين) ومثل قوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الافتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن) ومثل قوله فى أثر تعديده ملائكة النار (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) أى إنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه

الآيات فى حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها : فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الآلهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ماتقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لايخلق الانواع التى وجد فيها الشرور فى الاقل والخير فى الاكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما ان يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل فى الأرض خليفة يعنى بنى آدم قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك) الى قوله (انى أعلم مالا تعلمون) يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه : فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى الظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لايعرض فيها اضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ماأعطى من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال فى الاقل اذلم يكن فى وجودهم اكثر

من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الانسان : فان قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان : قلنا ان تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بان الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين إلهاً خالقا للخير والها خالقا للشر فعرفوا انه خالق الأمرين جميعاً : ولما كان الاضلال شراً وكان لاخالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل مايقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا : وأما قوله تعالى (لايسئل عما يفعل وهم يسالون) فان معناه لايفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذى في ذاته اقتضى أن يعدل : فاذا فهم هذا المعنى هذا ظهر انه لاينصف

بالعدل على الوجه الذى يتصف به الانسان لكن ليس يوجد هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الأفعال كلها تكون فى حقه لاعدلا ولا جوراً كما ظنه المتكلمون فان هذا إبطال لما يعقله الانسان وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه : وذلك انه اذا فرضنا انه لايتصف بعدل أصلا بطل مايعقل من ان ههنا أشياء هى في نفسها عدل وخير وأشياء هي بنفسها جور وشر واذا فرضنا أيضاً انه يتصف بالعدل على جهة مايتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذى يعدل فانما وجوده هو من أجل الذى يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره : وينبغى أن تعلم ان هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها : وذلك ان لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لايوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه مما هو عندهم ممكن أعنى فى ظنونهم ان الله لايوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصاً فى البارى سبحانه وعجزا وذلك ان الذى لايقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أى لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل

الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر فى هذه المسالة كاف ولنسر إلى المسألة الخامسة

﴿ المسالة الخامسة وهى القول فى المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة فى صفة وجوده وإنما اختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة : وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معاً والاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى فى ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياويه وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه إذا كان كل موجود تظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار) وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه فقال (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لا ترجعون) وقال (أيحسب الانسان أن يترك سدى) وقال

(وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) يعني الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق (ومالى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى ان واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة : ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملى وجزء علمى وجب أن يكون المطلوب الاول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العلمية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيئات : ولما كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه إذا قويست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات

الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على مافاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن : والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى (أن تقول نفس ياحسرتى على مافرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار مايدرك بالوحى منها يختلف فى حق نبى نبى لتفاوتهم في هذا المعنى أعنى في الوحى اختلفت الشرائع فى تمثيل الاحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الاشقياء . فمنها مالم يمثل مايكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بأمور شاهدة وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية . ومنها ما اعتمد فى تمثيلها بالامور المشاهدة أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا بعدأن نفى عنها مايقترن بها من الأذى ومثلوا الاذى الذى يكون هنالك بالاذى الذى يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك مايقترن به ههنا من الراحةمنه إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور والجمهور إليها وعنها أشد تحركا فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى تعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله باشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار : وهذه هى حال شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع فى

امكان هـذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هـذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساويه أعنى على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود مثل قوله «وضرب لنا مثلا ونسى خلقه» الآية فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البداءة وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا» والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه: وأما قياس امكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم» فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لتقضى الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول وهى كلها من الجنس الذى وصفنا: فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ومختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذى في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ماهنالك والأكثرهم المقصود الأول بالشرائع: وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ماهنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاله منهم في التمثيل الجسمانى ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشد تحريكا الى

ماهنالك من الروحانى والروحانى أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء في ملتنا فى أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسمانى لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذه أيضاً حجج من الشرع ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأى لانه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء ويشبه أن يكون هذا الرأى هو أليق بالخواص وذلك أن امكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع . أحدها أن النفس باقية . والثانى انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها : وذلك أنه يظهر ان مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم وأعنى ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة : مثال ذلك أن انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه منى حين تولد منه انسان آخر : وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال : والحق فى هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ماأدى اليه نظره

فيها بعد أن يكون نظراً يفضى الى ابطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبنى على بقاء النفس : فان قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك : قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قوله تعالى ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لابتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطل لايعرض لها لأمر لحقها فى جوهرها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم أن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب

فهذا مارأينا ان نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التى هى ملتنا ملة الاسلام وقد بقى علينا ممـا وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لايجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونختم به القول في هذا الكتاب فنقول: ان المعانى الموجودة فى الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثانى المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها

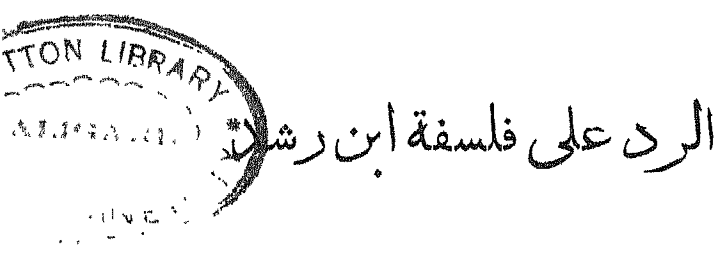
أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لايعلم وجوده الا بمقايس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر الفائقة، ولا يعلم ان المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذى وصفنا . والثانى مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعنى كون ماصرح به انه مثال ولماذا هو مثال . والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشىء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد . والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال : فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثانى، وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ولايجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين فتاويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الاسود يمين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فان الواجب في هذا أن لايتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما انه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون واما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ماهو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي فى النفس من ذلك : والقانون فى هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى . والحسى . والخيالى . والعقلى . والشبهى . فاذا وقعت

المسألة نظر أى هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى أعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام مامن نبى لم أره الا وقد رأيته في مقامى هذا حتى الجنة والنار : وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى : وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا هى أمثال الا بعلم بعيد فيجب فى هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها : فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة . وأما اذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ : وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد أعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادئ الرأى انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب فى هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعنى الأشعرية والمعتزلة : وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا أيضاً نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل أن يقال ان الأحفظ بالشرع أن لاتتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى ويحتمل أيضاً أن

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك الممثل به الا أن هذين الصنفين متى أبيح التاويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذى عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ! ولما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطر الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه : وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض فى جميع أقاويل الشريعة أعنى أن نتكلم فيها بما ينبغى أن يؤول أولا يؤول وان أول فعند من يؤول أعنى فى جميع المشكل الذى فى القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الأصناف الأربعة والغرض الذى قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لأنا رأيناه أهم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته

وجد فى آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة مانصه

وكان الفراغ منه فى سنة خمس وسبعين وخمسمائة



الرد على فلسفة ابن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن خص الانسان بقوة التخيل وجمال الاختراع . وزين فكره بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول بباهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا كيان شريعته (وبعد) فهذه مناقشات رائقة . وتدقيقات فائقة . لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلى المتوفى سنة ٧٢٨ أوردها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض الابحاث الواردة فى كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة للقاضى أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندى الجزارى الدمشقي مطرزاً بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور طبع اوربا محفوظة في مكتبة سعادة أحمد باك تيمور فآثرت نقلها مذيلا بها الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانياً مشيراً فى أول المقولة الى نمرة الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك حباً لنشر الفوائد وخدمة للأمة والله ولى التوفيق

محمد أمين

﴿ قال شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيميه ﴾

ص ٣١ س ١ قدجعل أصناف الأمة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الأمة إلى يوم القيامة

ص ٣٣ س ٧ قلت من أصولهم التى تلقوها عن المعتزلة أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص فان مالا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثاً وإما مالا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبنى هذا الدليل وكثير من الناس لايميز فى هذا المقام بين ماهو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى ان كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة أوغيرها من الاعراض اعتقدوا أن مالايسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين مالا يسبق الحادث المعين ومالا يسبق النوع الدائم الذى آحاده حادثة فهو لايسبق النوع وإن سبق كل واحد من آحاده ولما تفطن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لاتتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه كما ذكر ذلك فى موضعه فهم لايسلمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الافراد دائم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لايمكن وجود حادث عن فاعل أزلى إلا بفعل حادث الافراد وهم لايسلمون ذلك اه من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله وأما الأشعرية إلى قوله أن من أصولهم أن مالا يسبق الحادث حادث

ص ٣٣ س ٨ كتبه على قوله وإن كان الفاعل حينا يفعل إلى قوله متناهية

قد ساقها بتمامها ثم قال قلت هذا الموضع هو الذى أوجب قول النظام ونحوه بالطفرة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل مايوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهى القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء لأن الموجود وإن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهى وإن قيل أن يقبلها بالفعل فاذا صغرت أجزاؤه فانها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء وإذا استحالت عند تناهى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى اه

ص ٣٦ س ٣ قلت من يقول أن الاحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا أن له محلا فضلا عن أن يكون وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وإنه لابد للمفعول من فعل وحينئذ فيقال الاحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضا موجوداً قائما بشيء غير إحداث المحدث ويقال أيضا إن هذا ينبنى على أن المعدوم شيء وأن الماهيات فى الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث مسبوق بالامكان والامكان لابد له من محل فلا بد للمحدث من محل اه كتبه على قوله ومن الشكوك المعتاصة

ص ٣٦ س ١٣ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث المحدث ونحو ذلك ان قيل تتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما

وان قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه تتعلق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذى يجعله موجوداً لا بمعنى أنه كان موجوداً بدونه فجعله هو أيضا موجودا اهـ كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء

ص ٣٦ س ١٩ قوله . فهذه الشكوك : قلت قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تذمهم أصحابه وسلف الامة أن أبراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثاً لامتناع وجود حركات لا نهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية وحقيقة الأمر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة بل بالافول الذى هو المغيب والاحتجاب كما قد بسط فى موضع آخر فالآفل لا يستحق أن يعبد ولهذا قال (انني براء مما تعبدون الا الذى فطرنى) وقال (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى أن أفلت كانت محركة ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه أفوالها اهـ

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فان الزمان من الاعراض . قلت مضمون هذا

الـكلام أن التسلسل في العلل ممتنع لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما فى الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطا فى وجود الولد ومثل كون الغيم شرطا فى وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر فى غير هذا الموضع وليس فى هذا ما ينفع الفلاسفة فى قولهم بقدم الافلاك و انما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهى الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فانه إذا امتنع وجود ما لايتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم فى الحوادث المشهورة من الأناسى والأمطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة عامة مستلزمة لمعلولاتها لها ويقتضى أنه يلزم قولهم أن لايكون للحوادث فاعل إذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لان ذلك يقتضى تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم اه

ص ٤٠ س ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهى التى استنبطها أبو المعالى قلت مضمون هذا الـكلام إثبات ما فى الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منهما بما خص به وإن ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطا في الوجود وقد يكون شرطا فى الـكمال وباثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبى المعالى وأمثاله ممن لايثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التى تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طائفة من أهل الـكلام كالأشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الاربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع أنهم يثبتون مشيئة الله وارادته يثبتون أيضا حكمته ورحمته

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية نفى الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والاخرى فان من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريداً للمفعول بطريق الاولى والاخرى فاذا كانوامع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون أنه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا فى غاية التناقض ومن سلك طريقة أبى المعالى فى هذا الدليل لايحتاج إلى أن ينفى الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الارادة بطريق الاولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه وإذا كان هناك كذلك فقولنا أن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لاينافى أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التى ذكرها أبو المعالى مقدمة صحيحة لاريب فيها وإنما الشان فى تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها فى غير هذا الموضع وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم حدوثها أم لا اهـ

ص ٤١ س ١٩ كتبه على قوله وقد نجد ابن سينا : قلت مراد ابن رشد ان المفعول لايكون قديما أزليا فان من الضرورى عنده وعند عامة العقلاء حتى ارسطوا واتباعه وحتى ابن سينا واتباعه وان تناقضوا هو القديم الازلى الذى يمتنع عدمه فى الماضى والمستقبل وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم بل هذا لايكون إلا محدثا والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريا وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لاريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع فى هذا

ولكن من المتكلمين من ينازع فى هذا وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل من قاله ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اه

ص ٤٢ س ٨ كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعواه ان العلماء المذكورين في القرآن هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ولا ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولا يستلزم ان الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفا على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التى هى ماهيتها وبين نفس الوجود الذى هو الأمر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذى من ينازع هذين فانه ينصر قول ارسطوطاليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكايته لهذا عن أفلاطون قد يقال انه لا يصح فيما يثبته من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فانه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقدم الافلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون ان أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو ارسطوطاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شىء

آخر ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول ارسطوا وأتباعه اه

ص ٤٢ س ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المعالى . قلت أما تسليمه ان الارادة تخص أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكر أولا من انه لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكم المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالارادة بل لا بد أن يختص أحدهما بامر أوجب تعلق الارادة به والا فمع التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول ومع تسليم هذا أمكن أن يقال ان مجرد اختيار الفاعل وهى ارادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف وأما منازعته فى أن العالم فى حد يحيط به فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم امكان تيامنه وتياسره بالضرورة وان كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعا كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر موجود وأمر معدوم اه

ص ٤٣ س ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة ان الارادة . قلت الكلام في الارادة وتعددها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس فى ذلك ليس هذا موضعه وهى من أعظم محاورات النظار والكلام في ذلك يشبه القول فى الكلام ونحوه لكن نفس تسليم الارادة للمفعول تستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه فاما مفعول مراد أزلى لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المريد له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة

العقل وحينئذ فبتقدير أن يكون البارى لم يزل مريداً لأن يفعل شيئا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن وتكون الارادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وان كان كل من المحدثات مراداً بارادة حادثة اه

ص ٤٤ س ٥ كتبه على قوله فقد تبين . قلت العمل الذى أصله حب الله تعالى أمر الشرع به لأنه مقصود فى نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع اه

ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق التى ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة وعنهم انتشرت و إليهم تضاف ولهذا لما كان الأشعرى تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ذم هـذا الطريقة كما تقدم ذكر كلامه فى ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة فى ذلك وابن رشد رأى ماراه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وأفضل متأخرى المعتزلة هو أبو الحسين البصرى وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى فى كتابه الذى سماه غرر الأدلة قال فى أوله انا ذاكرون الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكى اذا عرف الانسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق فى طلبها والاجتهاد فى تحصيلها فنقول أن الغرض به هو الموصل بالأدلة الى معرفة الله تعالى ومعرفة مايجوز عليه من الصفات والأفعال وصدق رسله وصحة ماجاؤوا به قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه . منها أن من عرف هذه الأشياء بالادلة امن أن يستنزله غيره عنها اه

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فان قيل فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها

ليست الخ . قلت هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع اهـ

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الأصل الثانى . قلت فى هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ماليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق فى هذين النوعين وقوله أن فى الآيات مايدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كلما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ماذكره اهـ

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول فى الوحدانية . قلت المعلوم بنفسه أنه لايكون المفعول الواحد بعينه لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين وهذا مالا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدران الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده وفعله له وحده ينفى أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين النقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفى استقلاله و اثبات تفرده به وهذا جمع بين النقيضين ومن المعلوم بنفسه ان عين المفعول الذى يفعله الفاعل لايشركه فيه غيره كما لايستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بان يفعل كل منهما غير مايفعله الآخر كالمتعاونين على البناء هذا ينقل اللبن وهذا يضعه أو على حمل الخشبة هذا يحمل جانبا وهذا يحمل جانبا والمخلوقات جميعاً

يعاون بعضها بعضاً في الافعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به اه

ص ٥٠ س ١١ كتبه على قوله قل لو كان الآية : قلت لما قرر أولا امتناع بين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الافعال يمنع أن يكون المفعول واحدا والعالم واحد وتفسيره لهذه الآية بهذا من جنس كلامه في تفسير تلك الآية بذلك اه

ص ٥٠ س ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ . قلت قد سلك في هذه الآية هذا الملك الذى ذكره والآية فيها قولان معروفان للمسرين أحدهما أن قوله (لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) أى بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له والثانى بالمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا فى الآلهة المنفية ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً فقوله (لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) يدل على ذلك فانه قال تعالى (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف العكس فانه قال (فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ولم يقل اليهن سبيلا وأيضاً فاتخاذ السبيل اليه مأمور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا . أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) فبين ان الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه آلهة لايتغوا الى ذى العرش سبيلا والمقصود هنا بيان ماذكره في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الاشعرية وليس المقصود بسط معنى الآية اه

ص ٥٠ س ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية الخ . قلت بل الذى ذكره النظار من المتكلمين الذى سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اهـ

ص ٥٢ س ١١ كتبه على قوله وقديدلك على الدليل الذى فهمه المتكلمون الخ . قلت الفسادالمذكور فى الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذى يقدر عند تمانع الفاعلين اذا أراد احدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذى يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فان هذا كله يقتضى عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى (واذا قيل لهم لاتفسدوا في الارض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى (وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى وأصلح ولاتتبع سبيل المفسدين) وقال (ولاتفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) فصلاح الشيء هو حصول كماله الذى به تحصل سعادته وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذى تنتهي اليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهايه النهايات قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم اهـ

ص ٥٤ س ١٩ هنا نقص وهو (والذى يقال للخواص ان العلم القديم لايشبه علم الانسان المحدث فالذى يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث بالماضى والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لان انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة

محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف اذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث) صح اه قلت هذا الكلام من جنس ماحكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدم واحدا وهذا مناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا غاية مافي هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولا ريب ان أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر وهكذا هذا يقول إنما تتجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة الا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردها في مسئلة العلم وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي اه

ص ٥٥ س ٨ هنا نقص (وهو وقد نبين من قولنا ان الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم . هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله عن علم الخواص الخاص بهم فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المفهوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لايفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلا من

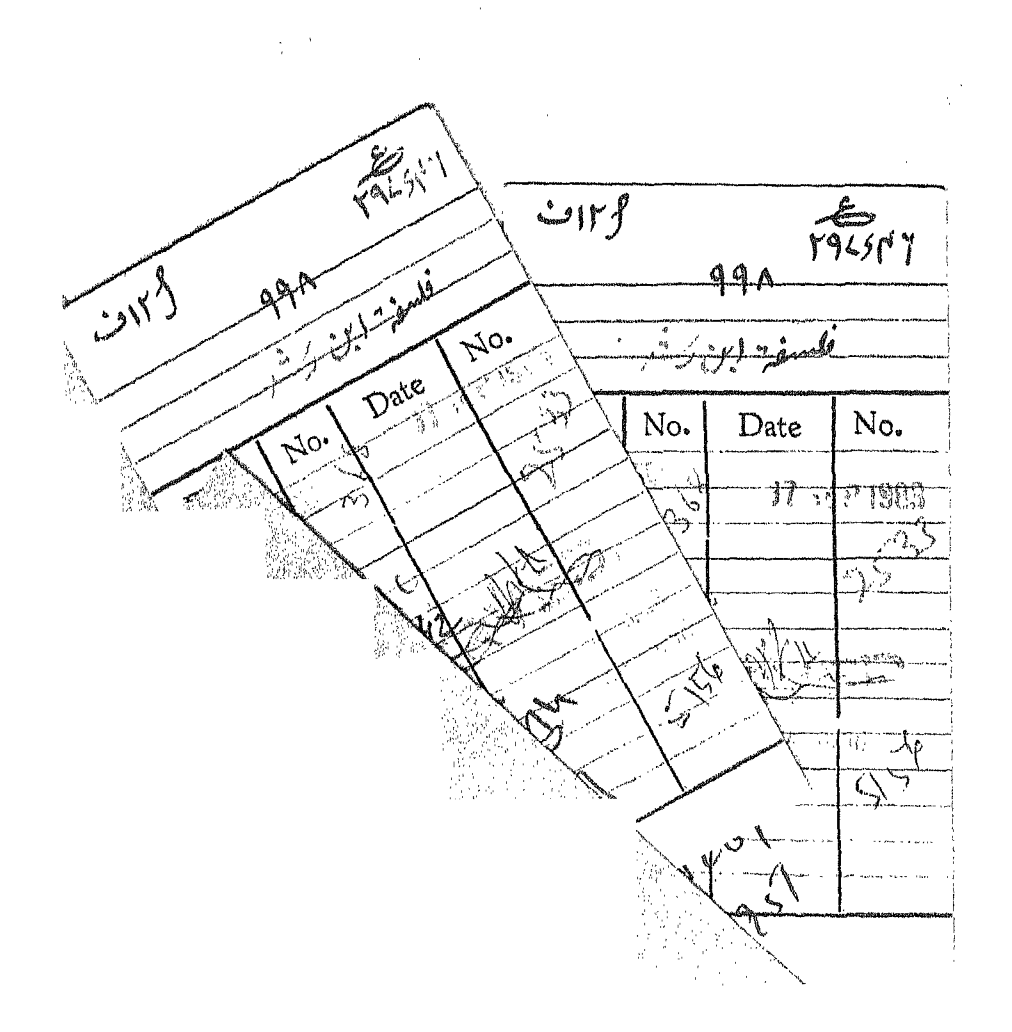
أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وانما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لايقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التى فى الشاهد بل هي إرادة العقول الانسانية مقصرة عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التى وصف بها نفسه لأنها متى كيف أشبهت الصفات المكيفة المحدثه فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف) صح . قلت اما كونها ارادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لابد منه فيها وفى سائر الصفات وهذا لايختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته كذلك لكن مجرد نفى هذا لاينازعه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لابيان حل الشبهة كما فعل فى مسالة العلم والفلاسفة الدهرية حائرون فى هذا الموضع ومن يتكلم فيها متناقص كلامه لفساد الأصل الذى يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط فان هذا ممتنع بل جمع بين النقيضين لأن العلة التامة لايتخلف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متأخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها اه

﴿ فهرست كتاب فاسفة القاضى أبي الوليد محمد بن رشد ﴾

صحيفة

صحيفة

صحيفة



فلسفة ابن رشد
٩٩٨
No.
Date
No.

